
La razón cósmica en el estoicismo y sus raíces platónicas

Cosmic rationality in Stoicism and its Platonic roots

RICARDO SALLES

Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México
04510 México, D. F. (México)
rsalles@unam.mx

Abstract: This article offers a tentative analysis of Stoic arguments for the rationality of the cosmos. It divides them into four families and traces their origin to Plato. The main difference between them lies in the fact that they are logically independent from each other. The arguments of the first two families rest on Stoic teleology and embryology, respectively. Those of the other two appeal to ideas about the basic composition of the cosmos and its organic structure. The Platonic precedents are not limited to Plato's cosmology, but include central notions of his metaphysics as well.

Keywords: Cosmic intelligence, causality, cosmogony.

Resumen: Este artículo ofrece un análisis tentativo de los argumentos estoicos a favor de la racionalidad del cosmos agrupándolos en cuatro familias distintas e intentado rastrear sus antecedentes en Platón. La diferencia entre las familias radica en que los argumentos de cada una son lógicamente independientes de los de las otras. Los de las dos primeras descansan en la teleología estoica y en su teoría embriológica. Los de las otras dos, en cambio, recurren a ideas acerca de los componentes básicos del cosmos y acerca de su estructura orgánica. Los antecedentes platónicos de estas familias de argumentos no se limitan a la cosmología de Platón, sino que se encuentran también en principios clave de su metafísica.

Palabras clave: Inteligencia cósmica, causalidad, cosmogonía.

RECIBIDO: OCTUBRE DE 2012 / ACEPTADO: FEBRERO DE 2013

0. INTRODUCCIÓN

En lo que sigue, ofrezco un análisis tentativo del conjunto de argumentos que los estoicos desarrollaron para sostener que el cosmos es racional (λογικόν)¹. La tesis, según veremos, no debe entenderse en el sentido débil de que el cosmos es racional porque contiene seres dotados de razón como nosotros. Tampoco debe entenderse en el sentido tal vez más fuerte, aunque todavía bastante débil, de que el cosmos es racional porque posee una estructura inteligible que puede captarse a través de la razón. La tesis estoica debe entenderse en el sentido muy fuerte de que el cosmos es racional porque, además de contener seres racionales y de poseer una estructura inteligible, es *sujeto* de procesos racionales. Para usar el término que aparece en nuestras fuentes, el cosmos es *inteligente*: νοερόν. Por ello, al igual que cualquier sujeto inteligente, el cosmos estoico piensa y razona. En este sentido fuerte, la tesis no fue compartida por todos los estoicos. Boeto de Sidonia, por ejemplo, discípulo de Diógenes Babilonio, argumentó que el cosmos en su conjunto no es ni siquiera un ser animado². Pero, con esta excepción, todos los estoicos mayores parecen haberla aceptado en el sentido más fuerte.

Aunque la inteligencia del cosmos estoico ha atraído el interés de algunos especialistas, no existe en la actualidad un tratamiento sistemático y completo de este tema. En este artículo no pretendo suplir esta carencia, pues llevar a cabo semejante tarea requeriría más espacio del que aquí dispongo. El esbozo que propongo se limita sim-

1. Versiones anteriores de este artículo se presentaron en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM en septiembre de 2011 y septiembre de 2012. Mi investigación sobre este tema comenzó en el Institute for Advanced Study de Princeton y deseo agradecer el apoyo recibido por parte del IAS a través del fondo Willis F. Doney Membership Endowment, del programa PASPA de la Dirección General de Asuntos de Personal Académico de la UNAM y del proyecto CONACYT CB2008-01 100539. Todas las traducciones, excepto la del *Timeo* en el **Texto 10**, forman parte del libro M.D. Boeri y R. Salles, *Los Filósofos Estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética* actualmente en prensa. Estoy sumamente agradecido con las editoras de este número por su minuciosa lectura de la penúltima versión y por sus útiles comentarios.

2. Cf. **Texto 1** citado abajo.

plemente a indicar, a grandes rasgos, cuáles podrían ser las principales familias de argumentos. De este modo, procuraré probar que en el estoicismo existen, cuando menos, tres familias distintas de argumentos a favor de la inteligencia del cosmos. En los apartados 1-3 me refiero a dos de ellas: F_1 y F_2 . La diferencia entre ellas radica en que las premisas clave de los argumentos que las componen son lógicamente independientes entre sí: ninguna de ellas se sigue de las otras. Lo mismo ocurre con una tercera familia, F_3 , a la que aludo al final de los apartados 3 y 4 y también a una posible cuarta familia, F_4 , que mencionaré brevemente en la conclusión.

En Platón, existen paralelos importantes de las tres primeras familias de argumentos. De manera general, hay una profunda huella del *Timeo* Platónico en la cosmología estoica y, sobre todo, en el concepto estoico de dios-demiurgo. Habida cuenta de su importancia, esta influencia ha sido ampliamente documentada en tiempos recientes³. Sin embargo, los estudiosos no suelen hacer suficiente hincapié en que el *Timeo* no es la única obra platónica que ejerció una influencia profunda en la cosmología estoica, ni tampoco en que el concepto estoico de dios-demiurgo no es el único elemento clave de la cosmología estoica que tiene claros antecedentes en Platón. La razón cósmica, como intentaré mostrar, es un buen ejemplo de ello. La influencia que Platón ejerce en ella no se limita al *Timeo* y ni siquiera a las doctrinas estrictamente cosmológicas de otros diálogos como, por ejemplo, del *Filebo*. En algunas casos centrales, como veremos, su influencia proviene de elementos centrales de su metafísica.

3. Cf. D. HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology* (Ohio University Press, Columbus, 1977) 46, 57, 64, 138, 157, 185; G. REYDAMS-SCHILS, *Demiurge and Providence: Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus* (Brepols, Turnhout, 1999); G. BETEGH, *Cosmological Ethics in the Timaeus and Early Stoicism*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy" 24 (2002); D. N. SEDLEY, *The Origins of Stoic God*, en D. FREDE, A. LAKS (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath* (Brill, Leiden, 2002) y (University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 2007) 78-86, 217-219 y 228-229; M. FREDE, *Sur la théologie Stoïcienne*, en G. Romeyer, J. B. GOURINAT (eds.), *Les Stoïciens* (Vrin, Paris, 2005) y J.-B. GOURINAT, *The Stoics on Matter and Primer Matter: 'Corporealism' and the Imprint of Plato's Timaeus*, en R. SALLES (ed.), *God and Cosmos in Stoicism* (Oxford University Press, Oxford, 2009).

1. DOS FAMILIAS DE ARGUMENTOS

A FAVOR DE LA INTELIGENCIA DEL COSMOS

¿Por qué sostienen los estoicos que el cosmos es un ser inteligente? Una razón proviene de la identidad que ellos establecen entre dios y el cosmos. En efecto, en el estoicismo existen tres sentidos del término ‘cosmos’ (κόσμος): (i) cuerpo esférico, totalmente pleno, que contiene a todos los seres corpóreos, animados e inanimados y está inmerso en un vacío infinito, (ii) causa ingénita e indestructible de esta ordenación cósmica y de su destrucción periódica, es decir, dios, y (iii) la conjunción de (i) y (ii)⁴. Se seguiría de (ii), la identidad del cosmos con dios, que el cosmos es inteligente en virtud de que dios mismo lo es: dado que dios es inteligente, el cosmos, al ser idéntico con él, también ha de serlo. La tesis de la inteligencia del cosmos por identidad con dios, descansa sobre las pruebas de la existencia e inteligencia de dios mismo, de los cuales no me ocuparé aquí⁵.

Los argumentos que deseo destacar en este artículo son aquellos que *no* dependen de esta identidad. En las fuentes, cabe distinguir cuando menos dos argumentos, o familias de argumentos, de esta índole. La primera familia —“F₁” — intenta mostrar que, puesto que (a) lo inteligente es superior (κρείττον) a lo no-inteligente y (b) no hay nada superior al cosmos, (c) el cosmos tiene que ser inteligente. En cambio, la segunda familia —“F₂” — procura establecer que puesto que (d) el cosmos genera al ser humano y que (e) en términos generales, si una cosa genera otra, la primera tiene que tener las mis-

4. Cf. DIÓGENES LAERCIO 7.137-140 (= *SVF* 2.526 y 634), ESTOBEO, *Eclogae*. 1.184, 8-185, 24 (= *SVF* 2.527) y EUSEBIO, *Praeparatio Evangelica* 15.15.1-9 (= *SVF* 2.528). Las ediciones usadas de estas obras son respectivamente M. MARCOVICH (ed.), *Dio-genis Laertii Vitae philosophorum* (Teubner, Stuttgart, 1999-2002), I. VON ARNIM (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Teubner, Stuttgart, 1903-1905), C. WACHSMUTH, O. HENSE (eds.), *Ioannis Stobaei Anthologium*, 5 vols. (Weidmann, Berlin, 1884-1912) y K. MRAS (ed.), *Eusebius Werke, Band 8: Die Praeparatio evangelica* [= *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 43.1, 43.2] (Akademie Verlag, Berlin, 1954-1956).

5. Para dos estudios muy completos de este tema, cf. M. DRAGONA-MONACHOU, *The Stoic arguments for the existence and the providence of the gods* (National and Capodistrian University of Athens, Athens, 1976) y P. A. MEIJER, *Stoic Theology: Proofs for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods: Including a Commentary on Cleanthes' Hymn on Zeus* (Eburon, Delft, 2007).

mas propiedades que la segunda (“Principio de la Sinonimia Causal”), y dado también que (f) el ser humano es inteligente, se sigue que (g) el cosmos tiene que ser, él mismo, inteligente.

Una fuente donde aparecen ejemplares de ambas familias es el **Texto 1** (DL 7.142-143 = SVF 2.633 = LS 53X = EK F99a) que cito a continuación:

“Tanto Crisipo en el libro I de *Sobre la providencia* como Apolodoro en la *Física* y Posidonio dicen que el cosmos es animal y racional, es decir, animado e inteligente. <Ahora bien,> al ser así un animal, es <poseedor de> una substancia sensitiva animada. En efecto, lo animal es superior a lo no-animal. Pero nada es superior al cosmos. Por consiguiente, el cosmos es un animal. Por otra parte, [el cosmos] está animado como es evidente por nuestra alma al ser ella un fragmento de aquél. Sin embargo, Boeto dice que el cosmos no es animal. Que el cosmos es único, Zenón lo dice en *Sobre el todo* y Crisipo y Apolodoro en la *Física* y Posidonio en el [libro] I del discurso *Sobre la física*. El cosmos se llama totalidad, como afirma Apolodoro, y, de acuerdo con otro sentido, es el sistema compuesto por el cosmos y el vacío exterior. Ahora bien, el cosmos es limitado, pero el vacío, ilimitado”⁶.

Los miembros de F_1 y F_2 que hallamos en este texto no demuestran, *stricto sensu*, la inteligencia del cosmos, sino las tesis más débiles de que es un animal (ζῷον) y de que está dotado de alma (ἔμψυχον). Sin embargo, la primera oración del testimonio de Diógenes deja claro

6. “ὅτι δὲ καὶ ζῷον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερὸν καὶ Χρύσιππος ἐν πρώτῳ φησὶν Περὶ προνοίας καὶ Ἀπολλόδωρος [φησὶν] ἐν τῇ Φυσικῇ καὶ Ποσειδώνιος ζῷον μὲν <οὐν> οὕτως ὄντα, οὐσίαν <ἔχειν> ἔμψυχον αἰσθητικὴν. τὸ γὰρ ζῷον τοῦ μὴ ζῶου κρεῖττον-οὐδὲν δὲ τοῦ κόσμου κρεῖττον· ζῷον ἄρ' ὁ κόσμος. ἔμψυχον δέ, ὡς δῆλον ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐκεῖθεν οὐσῆς ἀποσπάσματος. Βόηθος δὲ φησὶν οὐκ εἶναι ζῷον τὸν κόσμον. ὅτι θ' εἷς ἐστὶ Ζήνων φησὶν ἐν τῷ Περὶ τοῦ ὅλου καὶ Χρύσιππος καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Φυσικῇ καὶ Ποσειδώνιος ἐν πρώτῳ τοῦ Φυσικοῦ λόγου. τὸ δὲ πᾶν λέγεται, ὡς φησὶν Ἀπολλόδωρος, ὅ τε κόσμος καὶ καθ' ἕτερον τρόπον τὸ ἐκ τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἔξωθεν κενοῦ σύστημα. ὁ μὲν οὖν κόσμος πεπερασμένος ἐστί, τὸ δὲ κενὸν ἄπειρον”.

que los autores de estos argumentos —Crisipo, Apolodoro y Posidonio— los desarrollaron con vistas a establecer la conclusión más fuerte de que el cosmos es *inteligente* (νοερόν), conclusión que puede obtenerse fácilmente a partir de versiones ligeramente distintas de los argumentos que aparecen en el texto; por ejemplo, en el primer caso, “lo racional es superior a lo no-racional; nada es superior al cosmos; por ende, el cosmos es racional” y, en el segundo, “nuestra alma es inteligente y es generada por el cosmos; por consiguiente, el cosmos también debe estar de un alma inteligente”. Estas versiones alternativas fueron de hecho empleadas por algunos estoicos, según veremos en un instante.

Los miembros de F_1 y F_2 que aparecen en el **Texto 1** provienen, según el testimonio de Diógenes, del tratado perdido *Sobre la Proviencia* de Crisipo y fue probablemente en este tratado que se apoyaron Apolodoro y Posidonio. Pero ambas familias de argumentos ya están presentes en estoicos anteriores. De hecho, el **Texto 2** (= Sexto Empírico, *AM* 9.101-104; *SVF* 1.111 y 113; *LS* 54F) indica que las dos familias tienen su origen en el propio Zenón, primer escolarca de la Estoa:

“Zenón de Citio, al tomar a Jenofonte como punto de partida, argumentó del modo siguiente: “lo que proyecta la simiente de lo racional también es racional; el cosmos proyecta la simiente de lo racional; por lo tanto, el cosmos también es racional, de lo cual también se concluye su existencia [sc. la de dios]”. La plausibilidad de la prueba es manifiesta. En efecto, el origen del movimiento de toda naturaleza y alma parece provenir de la parte rectora y todos los poderes que son arrojados hacia las partes del todo son arrojadas desde la parte rectora como desde una fuente, de manera que todo poder que existe en la parte también existe en el todo en virtud de que es distribuido desde la parte rectora que se halla en él [sc. el cosmos]. De esto se sigue que, así como la parte tiene poder, así también [lo tiene] el todo [aunque] primeramente y en mayor grado. Por ello, si el cosmos proyecta la simiente del animal racional, no del modo en que el hombre [proyecta el esperma, a saber] según una emisión espumosa, sino según contiene las simientes de los anima-

les racionales, entonces contiene todas las cosas, aunque no del modo en que diríamos que la viña es contenedora de los racimos de uva, a saber, según su contorno, sino porque contiene en él las razones seminales de los animales racionales. De esta manera, lo dicho [en el argumento de Zenón] es tal como sigue: “En todo caso, el cosmos contiene las razones seminales de los animales racionales; por lo tanto, el cosmos es racional”. Y nuevamente Zenón afirma: “lo racional es superior a lo no racional, pero nada es superior al cosmos, por consiguiente el cosmos es racional. Y de igual modo respecto de lo que participa de la inteligencia y de la posesión de alma. En efecto, lo inteligente es superior a lo no-inteligente y lo animado a lo no-animado, pero nada es superior al cosmos, por consiguiente el cosmos es inteligente y está animado”⁷.

El primer argumento de Zenón que aparece en el texto pertenece a la familia F_2 , mientras que el segundo a F_1 . Empezando por este último, cabe notar que la versión de Zenón es más completa que la de Crisipo en el **Texto 1**: mientras que la de Crisipo se centraba en la superioridad de lo animal sobre lo no-animal para inferir que el cos-

7. “Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεὺς ἀπὸ Ξενοφῶντος τὴν ἀφορμὴν λαβὼν οὕτως συνερωτᾷ: “τὸ προῖεμον σπέρμα λογικοῦ καὶ αὐτὸ λογικόν ἐστιν· ὁ δὲ κόσμος προῖεται σπέρμα λογικοῦ· λογικὸν ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος, ὃ συνεισάγεται καὶ ἡ τοῦτο ὑπαρξίς”. καὶ ἐστὶν ἡ τῆς συνερωτήσεως πιθανότης προϋπτος. πάσης γὰρ φύσεως καὶ ψυχῆς ἡ καταρχὴ τῆς κινήσεως γίνεσθαι δοκεῖ ἀπὸ ἡγεμονικοῦ, καὶ πᾶσαι αἱ ἐπὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου ἐξαποστελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπὸ τινος πηγῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐξαποστελλονται, ὥστε πᾶσαν δύνανται τὴν περὶ τὸ μέρος οὖσαν καὶ περὶ τὸ ὅλον εἶναι διὰ τὸ ἀπὸ τοῦ ἐν αὐτῷ ἡγεμονικοῦ διαδίδοσθαι. ὅθεν οἷόν ἐστι τὸ μέρος τῇ δυνάμει, τοιοῦτον πολὺ πρότερόν ἐστι τὸ ὅλον. καὶ διὰ τοῦτο, εἰ προῖεται λογικοῦ ζώου σπέρμα ὁ κόσμος, οὐχ ὡς ὁ ἄνθρωπος κατὰ ἀποβρασμόν, ἀλλὰ καθὼ περιέχει σπέρματα λογικῶν ζώων, περιέχει τὸ πᾶν, οὐχ ὡς ἂν εἴποιμεν τὴν ἄμπελον γιγάρτων εἶναι περιεκτικὴν, τοὔτεστι κατὰ περιγραφὴν, ἀλλ’ ὅτι λόγοι σπερματικοὶ λογικῶν ζώων ἐν αὐτῷ περιέχονται. ὥστε εἶναι τοιοῦτο τὸ λεγόμενον: “ὁ δὲ γε κόσμος περιέχει σπερματικὸν λόγους λογικῶν ζώων· λογικὸς ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος”. Καὶ πάλιν ὁ Ζήνων φησὶν· “[εἰ] τὸ λογικόν τοῦ μὴ λογικοῦ κρείττον ἐστίν· οὐδὲν δέ γε κόσμου κρείττον ἐστίν· λογικὸν ἄρα ὁ κόσμος, καὶ ὡσαύτως ἐπὶ τοῦ νοεροῦ καὶ ἐμψυχίας μετέχοντος, τὸ γὰρ νοερὸν τοῦ μὴ νοεροῦ καὶ <τὸ> ἐμψυχον τοῦ μὴ ἐμψύχου κρείττον ἐστίν· οὐδὲν δέ γε κόσμου κρείττον· νοερὸς ἄρα καὶ ἐμψυχός ἐστιν ὁ κόσμος”. Según la edición de H. MUTSCHMANN, J. MAU (eds.), *Sexti Empirici Opera*, vol. 2 (Teubner, Leipzig, 1914).

mos es un animal (ζῷον), el argumento de Zenón añade la superioridad de lo racional sobre lo no-racional para inferir la conclusión más fuerte de que el cosmos es un animal específicamente inteligente (νοερόν). Cabe decir lo mismo respecto de F₂. La versión de Zenón también es más precisa que la de Crisipo. Ésta, según el **Texto 1**, pretendía inferir que el cosmos está *animado* (ἔμψυχον) a partir de la premisa de que el cosmos genera de nuestra alma, premisa que Crisipo expresaba diciendo que nuestra alma es un “fragmento”, ἀποσπάσμα, del cosmos⁸. Zenón, en cambio, usa la premisa de que el cosmos genera los seres racionales para inferir que el cosmos mismo es *racional* (λογικόν). No cabe duda de que los seres racionales en cuestión somos nosotros. Por consiguiente, la conclusión a la cual el argumento de Zenón pretende llegar es obviamente la de que el cosmos, al igual que nosotros, es *inteligente* y no meramente inteligente.

Deseo concluir este apartado remitiéndome a otros dos textos en que aparecen estas familias de argumentos. Uno de ellos, el **Texto 3** (= Cicerón, *ND* 2.20-22)⁹, atribuye a Zenón un argumento de cada familia:

“Estas cosas que nosotros expandemos, Zenón las resumía del modo siguiente: “Aquello que hace uso de la razón es mejor que aquello que no hace uso de ella; nada es mejor que el cosmos; en consecuencia, hace uso de la razón”. De manera semejante, puede concluirse que el cosmos es sabio, que es feliz y que es eterno. En efecto, todas las cosas que son como éstas son mejores que las que carecen de éstos [sc. atributos], pero nada es mejor que el cosmos. De lo cual se concluirá que el cosmos es un dios. Asimismo, [Zenón argumenta] de este modo: “De nada que carece de percepción puede alguna parte tener percepción; pero las partes del cosmos tienen percepción; en consecuencia, el cosmos no carece de percepción”. Él mismo prosigue e insiste de manera más concisa: “Nada” dice “carente de alma y

8. Sobre la noción de ἀποσπάσμα cf. EUSEBIO, *Prep. Ev.* 15.20.

9. Para el argumento en 2.21 (citado por I. VON ARNIM en *SVF* 1.111, texto que también incluye la primera parte del **Texto 2**), cf. *ND* 3.22. El argumento en 2.22 aparece en *SVF* 1.112.

de razón, puede generar a partir de sí mismo cosas animadas y dotadas de razón; pero el cosmos genera cosas animadas y dotadas de razón; en consecuencia, el cosmos está animado y dotado de razón”¹⁰.

El primer argumento pertenece a F_1 y se refiere al “uso” de la razón por parte del cosmos. Con ello, deja claro que el objetivo del argumento es establecer la inteligencia del cosmos y no su mera inteligibilidad. El segundo argumento, perteneciente a F_2 , hace explícita la tesis de que el cosmos *genera* seres dotados de razón, es decir, inteligentes (a saber, nosotros, seres humanos). Esto implica que la intención del argumento es efectivamente probar que el cosmos debe estar dotado de inteligencia, al igual que nosotros.

El otro texto al que deseo referirme, el **Texto 4** (= Sexto Empírico, *AM IX 98*), es uno que parece contener un ejemplar de F_2 . Sin embargo, según intentaré mostrar en el apartado 4, este argumento posiblemente pertenezca, no a F_2 , sino a una *tercera* familia de argumentos F_3 :

“También es posible poner a consideración de este modo el mismo argumento: “si no hubiera algo terroso en el cosmos, tampoco habría en ti algo terroso, y si no hubiera algo húmedo en el cosmos, tampoco habría en ti algo húmedo, y de modo semejante en el caso del aire y del fuego. Y ciertamente si no hubiera inteligencia en el cosmos, tampoco habría inteligencia en ti. Pero hay en ti cuando menos alguna inteligencia. En con-

10. “Haec enim, quae dilatantur a nobis, Zeno sic premebat: “Quod ratione utitur, id melius est quam id, quod ratione non utitur; nihil autem mundo melius; ratione igitur mundus utitur”, similiter effici potest sapientem esse mundum, similiter beatum, similiter aeternum; omnia enim haec meliora sunt quam ea, quae sunt his carentia, nec mundo quicquam melius. ex quo efficietur esse mundum deum. Idemque hoc modo: “Nullius sensu carentis pars aliqua potest esse sentiens; mundi autem partes sentientes sunt; non igitur caret sensu mundus”. Pergit idem et urguet angustius: “Nihil”, inquit “quod animi quodque rationis est expers, id generare ex se potest animantem compotemque rationis; mundus autem generat animantis compotesque rationis; animans est igitur mundus composque rationis”. Según la edición de W. Ax (ed.), *M. Tullius Cicero. De Natura Deorum*. (Teubner, Stuttgart, 1961).

secuencia, también en el cosmos y, por ello, el cosmos es inteligente. Pero, siendo inteligente, es manifiesto que es dios”¹¹.

Aquí se infiere la inteligencia (νοῦς) del cosmos a partir de nuestra inteligencia. Sin embargo, la inferencia no descansa, como era el caso en los textos anteriores, sobre la tesis de que existe un vínculo causal entre el cosmos y nosotros: no se establece el vínculo causal en virtud del cual, gracias al Principio de la Sinonimia Causal, el cosmos deba ser, al igual que nosotros, un ser inteligente. Esta carencia, que no observamos por ejemplo en el argumento del **Texto 2**, es una que también encontramos en el argumento a partir del cual parecen haberse originados los argumentos estoicos pertenecientes a esta familia: el argumento ofrecido por Jenofonte en *Mem.* I.4 y por Platón en *Phlb.* 29a9-30d9. De este asunto nos ocuparemos en el apartado 4.

2. LA BASE TELEOLÓGICA DE F₁

Para investigar las bases filosóficas de los argumentos de la familia F₁ es necesario estudiar sus dos premisas principales: (a) lo inteligente es superior (κρεῖττον) a lo no-inteligente y (b) no hay nada superior al cosmos. Como veremos en este apartado, estas dos premisas tienen su fundamento en la teoría teleológica de los estoicos. Éste no es el lugar para emprender un estudio pormenorizado de esta teoría y aunque existen abundantes testimonios antiguos sobre ella¹², aquí me limitaré a tres de ellos. El primero, en el **Texto 5** (Cicerón, *ND* 2.37-38 = *SVF* 2.1153), apunta lo siguiente:

“De hecho, exceptuando al cosmos, no hay algo al que no le falte nada por estar totalmente cohesionado y completo en todas sus secciones y partes. Pues, como Crisipo dice atinadamente, así

11. “Ἐνεστί δὲ καὶ οὕτως τὸν αὐτὸν συνερωτᾶν λόγον “εἰ μὴ ἦν τι γεῶδες ἐν κόσμῳ, οὐδὲ ἐν σοὶ τι ἂν ἦν γεῶδες, καὶ εἰ μὴ ἦν τι ὑγρόν ἐν κόσμῳ, οὐδ’ ἂν ἐν σοὶ ἦν τι ὑγρόν, καὶ ὁμοίως ἐπὶ ἀέρος καὶ πυρός. τοίνυν καὶ εἰ μὴ ἦν τις ἐν κόσμῳ νοῦς, οὐδ’ ἂν ἐν σοὶ τις ἦν νοῦς· ἔστι δὲ γε ἐν σοὶ τις νοῦς ἔστιν ἄρα καὶ ἐν κόσμῳ. καὶ διὰ τοῦτο νοερός ἐστιν ὁ κόσμος. νοερός δὲ ὢν καὶ θεὸς κατέστηκεν”.

12. La mayoría aparecen en *SVF* 2.1127-1167.

como el estuche [se genera] por causa del escudo y el forro, por su parte, por [causa de] la espada, así también, con la excepción del cosmos, todas las diversas cosas se generan por otras causas: el trigo y los frutos que la tierra produce, [se generan] por causa de los seres animados y los seres animados, por su parte, por [causa del] hombre (el caballo para transportar, el buey para arar, el perro para cazar y cuidar) y el hombre, a su vez, surge para contemplar e imitar al cosmos y no es de ningún modo perfecto, sino una partícula de lo perfecto. El cosmos, en cambio, al contener todo y al no haber nada que no exista en él, es totalmente perfecto. Por tanto, ¿cómo puede carecer de aquello que es óptimo? Pero no hay nada mejor que la inteligencia y la razón. Por lo tanto, el cosmos no puede carecer de ellas”¹³.

En este texto, se explica por qué ciertos seres son superiores a otros y por qué ninguno es superior al cosmos¹⁴. ¿Qué determina en este sistema que un ser sea ‘superior’ a otro? El principio general podría tal vez expresarse del siguiente modo: *A* es superior a *B* si *B*

13. “Neque enim est quicquam aliud praeter mundum quod nihil absit quodque undique aptum atque perfectum expletumque sit omnibus suis numeris et partibus. Scite enim Chrysippus, ut clipei causa involucrum vaginam autem gladii, sic praeter mundum cetera omnia aliorum causa esse generata, ut eas fruges atque fructus, quos terra gignit, animantium causa, animantes autem hominum, ut eum vehendi causa, arandi bovem, venandi et custodiendi canem; ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum — nullo modo perfectus, sed est quaedam particula perfecti. sed mundus quoniam omnia complexus est neque est quicquam, quod non insit in eo, perfectus undique est; qui igitur potest ei desse id, quod est optimum? nihil autem est mente et ratione melius; ergo haec mundo desse non possunt”.

14. Véase también el testimonio de EUSEBIO en *SVF* 2.528 y 642. Es importante notar la diferencia entre la clasificación presentada en el **Texto 3** por Cicerón y la presentada por Eusebio: en Eusebio, todo existe en vista del hombre y en Cicerón, en cambio, los seres inanimados no existen todos sólo en vista del hombre, sino en vista de los seres animados en general, los cuales existen, todos, en vista del hombre. Esta teleología más matizada también aparece en ORÍGENES, *c. Cel.* 4.54.11-22 (*SVF* 1155) quien la remite a Zenón y en el testimonio de PORFIRIO en *SVF* 2.1152. La teleología más sencilla del testimonio de Eusebio también aparece claramente en este texto de Porfirio así como en un pasaje de CICERÓN recogido en *SVF* 2.1131 (= *ND* 2.133) que pertenece a la parte del libro 2 del *ND* (*ND* 2.73-153) dedicada a la defensa del providencialismo divino. Cf. también los textos incluidos en *SVF* 2.1153-1167.

existe en vista de *A* pero *A* no existe en vista de *B*, lo cual ocurre si y sólo si se cumplen tres condiciones (i) la existencia de *B* es necesaria para el desempeño de las funciones propias de *A*, (ii) la función primaria de *B* es ayudar al desempeño de las funciones propias de *A* (o a su existencia) y (iii) la existencia de *B* se debe a que ejerce esta función (si en el cosmos no hubiera la necesidad de que algo ejerciera esta función, *B* no existiría). Por ejemplo, el serrucho existe en vista del carpintero en la medida en que, para ejercer su función propia, a saber, la construcción de estructuras de madera, el carpintero necesita el serrucho (primera condición), la función primaria del serrucho es ayudar al desempeño de esta función propia del carpintero (segunda condición) y, si en el cosmos no existiera la necesidad de serruchar, no existirían serruchos (tercera condición). La combinación de estas tres condiciones da lugar a una teleología sumamente compleja. Por ejemplo, alguien que se opusiera a ella podría aceptar (i) pero negar (ii), argumentado que la primera no implica necesariamente la segunda. En efecto, la existencia de algo *X* puede ser necesaria para la existencia de otra cosa *Y* sin que, por ello, la *función primaria* de *X* sea necesariamente la de contribuir a la existencia de *Y*. Asimismo, ese adversario podría aceptar (i) y (ii), pero negar (iii), argumentando que, aunque se diera un caso en que la función primaria de una cosa es la de servir a otra, esto no implicaría necesariamente que la existencia misma de esa cosa se deba a que ella tiene que ejercer esa función. Para los estoicos, en cambio, todo los seres naturales que existen en el cosmos son superiores o inferiores los unos a los otros conforme a estas tres condiciones. Es decir, para cualquier ser natural *X* dentro del cosmos, es necesario que exista un *Y* tal que o bien *Y* es inferior a *X* conforme a estas tres condiciones o bien *Y* es superior a *X* conforme a estas tres condiciones. En concreto, el **Texto 5** indica cómo, según los estoicos, ciertos seres naturales son inferiores a otros en este sentido y cómo el hombre es superior a cualquier clase específica de ser natural. Y asimismo también se indica por qué el cosmos en su conjunto es superior al hombre: éste existe *para* contemplar e imitar al cosmos (ad mundum contemplandum et imitandum), idea que vuelve a surgir en estoicos tardíos como Epicteto en textos clave de su cosmología, por ejemplo, *Diss.* 1.6.18-22, que cito a continuación como el **Texto 6**:

“¿Y bien? [Dios] constituye a cada uno de ellos [sc. de los animales irracionales], uno, de modo que sea comido, otro, para ayudar en el campo, otro, para producir queso y, otro, de igual manera, para otra cosa útil. Para estas cosas, ¿cuál es la utilidad de comprender las presentaciones y de ser capaces de discernirlas? Al ser humano, en cambio, [dios] lo introdujo en calidad de espectador suyo y de sus obras, y no sólo en calidad de espectador sino también en la de su intérprete. Por ello, es vergonzoso para el ser humano empezar y terminar donde los animales irracionales. Al contrario, debe empezar ahí, pero terminar donde termina nuestra naturaleza y ésta termina en la contemplación, la comprensión y una forma de vida en armonía con la naturaleza”¹⁵.

Esto descarta explícitamente que el cosmos en su conjunto exista en vista del hombre, pues de esto se habría seguido, contrariamente a las intenciones del argumento estoico, que el hombre es superior al cosmos en su conjunto. Por este motivo, la teleología estoica no es antropocentrista sino, estrictamente hablando, cosmocentrista. El carácter cosmocentrista y no-antropocentrista de la teleología estoica también puede apreciarse en el **Texto 7**, un testimonio de Eusebio (*Praep. Ev.* 15.15.3-5 = *SVF* 2.528):

“Pero “cosmos” también se predica del hogar de los dioses y los hombres, <es decir> <del [sistema] constituido de los dioses y los hombres> y de todas las cosas que existen con vistas en ellos. En efecto, “polis” se predica en dos sentidos: [por un lado] del hogar y [por otro] del sistema compuesto de quienes sirven a los

15. “τί οὖν; ἐκείνων ἕκαστον κατασκευάζει τὸ μὲν ὥστ' ἐσθίεσθαι, τὸ δ' ὥστε ὑπηρετεῖν εἰς γεωργίαν, τὸ δ' ὥστε τυρὸν φέρειν, τὸ δ' ἄλλο ἐπ' ἄλλῃ χρειᾷ παραπλησίω, πρὸς ἃ τίς χρειᾷ τοῦ παρακολουθεῖν ταῖς φαντασίαις καὶ ταύτας διακρίνειν δύνασθαι; τὸν δ' ἄνθρωπον θεατὴν εἰσάγαγεν αὐτοῦ τε καὶ τῶν ἔργων τῶν αὐτοῦ, καὶ οὐ μόνον θεατὴν, ἀλλὰ καὶ ἐξηγητὴν αὐτῶν. διὰ τοῦτο αἰσχρὸν ἐστὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἄρχεσθαι καὶ καταλήγειν ὅπου καὶ τὰ ἄλογα, ἀλλὰ μᾶλλον ἐνθεν μὲν ἄρχεσθαι, καταλήγειν δὲ ἐφ' ὃ κατέληξεν ἐφ' ἡμῶν καὶ ἡ φύσις. κατέληξεν δ' ἐπὶ θεωρίαν καὶ παρακολούθησιν καὶ σύμφωνον διεξαγωγὴν τῇ φύσει”. Según la edición de H. SCHENKL (ed.), *Epiceteti Dissertationes ab Arriano digestae, Fragmenta, Enchiridion ex recensione Schweighaeuseri, gnomologiorum Epictetorum reliquiae* (Teubner, Leipzig, 1916).

ciudadanos y de los ciudadanos, de modo que también el cosmos es como si fuera una ciudad constituida de dioses y hombres, los dioses tomando la dirección y los hombres subordinándose a ellos. Y se da una comunidad entre ellos debido a que participan en la razón, la cual es la ley por naturaleza. Todas las demás cosas, en cambio, se generaron con vistas en ellos”¹⁶.

Cabe advertir una diferencia entre el testimonio de Cicerón en el **Texto 5** y el de Eusebio en el **Texto 7**: según Eusebio, para los estoicos todo existe directamente en vista del hombre y en Cicerón, en cambio, los seres inanimados no existen todos sólo en vista del hombre, sino en vista de los seres animados en general, los cuales a su vez existen, todos, en vista del hombre. De acuerdo con la estructura del **Texto 5**, más compleja que la primera, puede darse el caso, por ejemplo, de una planta que existe, no directamente en vista del hombre, sino en vista de un animal que existe, el sí, directamente en vista del humano. En este caso, la planta sólo existiría *indirectamente* en vista del hombre. En cambio, en la estructura más sencilla del testimonio de Eusebio esto no es así: todo lo que existe en el cosmos se da *directamente* en vista del hombre y los dioses.

En cualquier caso, ambos testimonios coinciden en el asunto que ahora nos ocupa: el no-antropocentrismo teleológico. En esto el **Texto 7** hace hincapié al indicar que, para los estoicos, los hombres están teleológicamente subordinados a los dioses. Al poner así de relieve el lugar dominante de los dioses, el texto sugiere un teocentrismo. Habida cuenta de la identidad que postulan los estoicos entre dios y el cosmos, el teocentrismo del **Texto 7** no contradice en lo más mínimo el cosmocentrismo del **Texto 5**.

16. “λέγεσθαι δὲ κόσμον καὶ τὸ οἰκητήριον θεῶν καὶ ἀνθρώπων <καὶ> <τὸν ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων> καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γενομένων συνεστώτα. ὃν γὰρ τρόπον πόλις λέγεται διχῶς, τό τε οἰκητήριον καὶ τὸ ἐκ τῶν ἐνοικούντων σὺν τοῖς πολίταις σύστημα, οὕτως καὶ ὁ κόσμος οἰοῖται πόλις εἶσθαι ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων συνεστώσα, τῶν μὲν θεῶν τὴν ἡγεμονίαν ἔχόντων, τῶν δὲ ἀνθρώπων ὑποτεταγμένων. κοινωνίαν δ’ ὑπάρχειν πρὸς ἀλλήλους διὰ τὸ λόγου μετέχειν, ὅς ἐστι φύσει νόμος τὰ δ’ ἄλλα πάντα γεγονέναι τούτων ἕνεκα”.

3. LA BASE ZOOGÓNICA Y EMBRIOLÓGICA DE F₂

Pasemos ahora a las bases filosóficas de la familia F₂. La estructura básica de los argumentos de esta familia, recordémoslo, es de tres premisas de cuya conjunción se infiere una conclusión. Las premisas son (d) el cosmos genera al hombre, (e) en términos generales, si una cosa genera otra, la primera tiene que tener las mismas propiedades que la segunda (“Principio de la Sinonimia Causal”), y (f) el hombre es inteligente; por consiguiente, la conclusión es que (g) el cosmos tiene que ser, él mismo, inteligente. Esta estructura básica deja claro que los argumentos de la familia se refieren al hombre en cuanto poseedor de una alma inteligente. Esta precisión no es explícita en todas las fuentes, pero sí en algunas, por ejemplo, el **Texto 1**, en el cual la premisa (d) se formula en términos de que *nuestra* alma, es decir, el alma humana y, por tanto, el alma *inteligente*, es un “fragmento” (ἄποσπάσμα) del cosmos. De la premisa (e), el Principio de la Sinonimia Causal, nos ocuparemos al lidiar con el origen platónico de esta familia en el siguiente apartado. En el presente apartado, deseo discutir la tesis contenida en la premisa (d) de que el cosmos genera al alma inteligente. Para ello, según veremos, será útil remitirnos a ciertos elementos de la embriología estoica y de su zoogonía.

La tesis de que el cosmos genera al hombre o su alma, se refiere a la generación de la especie humana en la cosmogonía. En efecto, contrariamente a Aristóteles y a una cierta lectura de Platón, los estoicos sostenían que las clases naturales en general no son ingénitas. Los seres inteligentes, especie de los seres animados en general, se generaron, al igual que las demás clases naturales, durante la cosmogonía a partir de la combinación de los cuerpos homogéneos complejos, los cuales, a su vez, se generaron a partir de la mezcla de los cuatro elementos. Pues bien, ¿cuál es exactamente el mecanismo mediante el cual, según los estoicos, se generaron los seres animados en general y los seres inteligentes en particular?

Sobre esto existe una discrepancia en las fuentes. De acuerdo con una de ellas, los seres animados, al igual que todos los seres heterogéneos (es decir, seres cuyas partes no tienen la misma forma que el todo), se generaron en la cosmogonía a partir del ensamblaje de

cuerpos homogéneos más básicos. Esta fuente, que cito a continuación como el **Texto 8**, es una obra perdida de Galeno que únicamente se conserva en una traducción latina (= *De causis contentiuis* 1.3-5):

“Llaman “hálito” a toda substancia dotada de partes finas y dicen que su función es cohesionar los cuerpos naturales y de los animales. Por cuerpos “naturales” me refiero a aquellos cuya generación no se da por el ser humano sino por la naturaleza, tal siendo el caso del cobre, de las piedras, del oro, de la madera y de aquellas partes de los animales que se llaman primeras y de “partes iguales”, a saber, nervios, venas, arterias, cartílagos, huesos y todo lo demás de tal tipo. Así como, los seres humanos unen pedazos de madera los unos con los otros con la ayuda de pegamento, ataduras, clavos, barro, yeso y lodo, así también observamos que la naturaleza une entre sí todas las partes de los animales por medio de ligamentos, cartílagos y carne de modo a formar una entidad dotada de unidad”¹⁷.

Una de las principales carencias de este testimonio es que no parece explicar cómo se genera el *alma* de un cuerpo animado. En efecto, la teoría aquí descrita pretende aplicarse principalmente al *cuerpo* del ser animado. El cuerpo se obtiene por el ensamblaje de ligamentos, cartílagos y carne, los cuales no se mezclan entre sí, sino que se yuxtaponen y pegan entre sí porciones de unos con otros en un determinado orden. Pero ¿qué es del alma y de la inteligencia? Según esta teoría ¿son acaso una nueva entidad que emerge una vez terminado

17. “Spiritus autem vocant leptomeream substantiam omnem, et eius opus esse continere alia corpora physica et ea que animalium. nomino autem physica, quorum generatio non ab hominibus sed a natura fit: talia autem sunt es et ferrum et aurum et ligna et parti-cularum que in animalibus prime et omniomere vocate, scilicet nervus et vena et arteria et cartillago et os et quecumque alie tales. sicut autem homines ligna per collam et colligationem et clavos et lutum et gypsum et calcem cointiunt ad invicem, sic videmus et naturam per colligationem <et> cartillaginem et carnem unientem et applicantem ad invicem omnes particulas animalis”. Según la edición de K. KALBFLEISCH (ed.), *Galenus de causis continentibus libellus a Nicola Regino* (Koch, Marburg, 1904).

el ensamblaje del cuerpo? ¿O debe entenderse más bien que, al igual que los ligamentos, los cartílagos y la carne, el alma y la inteligencia son cuerpos homogéneos que sirven de ingredientes básicos en el ensamblaje del ser animado? El testimonio de Galeno no es suficiente para determinar cuál de estas dos opciones es la que de hecho adopta la teoría. Si fuera la primera, sin embargo, la generación del alma y de la inteligencia resultaría un misterio, pues es difícil entender cómo el mero ensamblaje de sustancias como los ligamentos, los cartílagos y la carne podría hacer brotar una nueva sustancia. Más difícil aún resultaría entender cómo esta nueva sustancia emergente podría tener las características que posee el alma y la inteligencia. No cabe duda de que para los estoicos el alma y la inteligencia son sustancias corpóreas, una porción de hálito (πνεῦμα) que, por estar dotada de un cierto grado de tensión (τόνος), adquiere las propiedades y las capacidades propias del alma y de la inteligencia. Pero la dificultad que plantea esta opción no estriba en su concepción corporeísta del alma y la inteligencia. La dificultad radica simplemente en cómo un cuerpo con estas propiedades y capacidades puede emerger del ensamblaje de cuerpos más básicos. En cambio, si la teoría descrita por Galeno se inclina, más bien, por la segunda opción, que identifica al alma y la inteligencia con sustancias corpóreas tan básicas como los ligamentos, los cartílagos y la carne, entonces el problema sería todavía más agudo: la teoría no estaría ofreciendo explicación alguna de cómo se genera el alma de los seres animados y la inteligencia de los seres inteligentes.

De acuerdo con otras fuentes, sin embargo, los seres animados en general y los inteligentes en particular se generaron en la zoogonía a través de un mecanismo distinto del descrito en el **Texto 8**: no por un ensamblaje de cuerpos homogéneos, sino por una transformación de la estructura física de cuerpos de ese tipo, transformación debida a su compresión. A este mecanismo se refiere Plutarco en el **Texto 9** (*Stoic. Rep.* 1052F-1053A = *SVF* 2.579):

“Piensa [Crisipo] que el embrión en el vientre se nutre naturalmente como una planta y que, una vez que nace, al enfriarse y endurecerse por el aire, el hálito se transforma y genera al animal, por lo cual no es absurdo que el alma se denomine por

comparación con el frío. Y autocontradiciéndose nuevamente cree que el alma es un hálito más sutil y tenue que la naturaleza, pues ¿cómo es posible que lo tenue y sutil se genere a partir de lo espeso por enfriamiento y condensación? Y lo que es [una contradicción] mayor, ¿cómo es posible que, al declarar que lo animado se genera por enfriamiento, crea que el sol es animado por ser ígneo y generado por una exhalación que se transforma en fuego?”¹⁸.

Cabe notar que la teoría de Crisipo descrita por Plutarco identifica el alma (y, por implicación, la inteligencia) con un determinado tipo de substancia corpórea, identificación, como ya dije, plenamente acorde con la teoría corporeísta del alma de los estoicos. La substancia corpórea del alma, indica el **Texto 9**, se genera cuando la substancia corpórea del embrión se contrae y se condensa por la acción del frío. Contra esto, Plutarco objeta, con razón, que el alma no puede generarse de este modo si es que, efectivamente, como también sostiene Crisipo, el alma es una substancia corporea más sutil que la del embrión. En efecto, de modo general, el enfriamiento de una substancia hace que se contraiga o condense. Por consiguiente, el resultado del enfriamiento del embrión sólo podría tener como resultado una substancia más densa, no una más sutil, como pretende Crisipo según Plutarco.

Sin embargo, en defensa de Crisipo, podría objetársele a Plutarco que su crítica depende de una interpretación errónea de la teoría de Crisipo. En efecto, según lo indica Jean-Baptiste Gourinat¹⁹, la idea

18. “Τὸ βρέφος ἐν τῇ γαστρὶ φύσει τρέφεσθαι νομίζει καθάπερ φυτόν· ὅταν δὲ τεχθῇ, ψυχόμενον ὑπὸ τοῦ ἀέρος καὶ στομούμενον τὸ πνεῦμα μεταβάλλειν καὶ γίνεσθαι ζῶον· ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου τὴν ψυχὴν ὠνομάσθαι παρὰ τὴν ψῦξιν. αὐτὸς δὲ πάλιν τὴν ψυχὴν ἀραιότερον πνεῦμα τῆς φύσεως καὶ λεπτομερέστερον ἡγεῖται μαχόμενος αὐτῷ. πῶς γὰρ οἶόν τε λεπτομερὲς ἐκ παχυμεροῦς καὶ ἀραιὸν γενέσθαι κατὰ περίψυξιν καὶ πύκνωσιν; ὃ δὲ μεῖζον ἐστὶ, πῶς περιψύξει γίνεσθαι τὸ ἔμψυχον ἀποφαινόμενος ἔμψυχον ἡγεῖται τὸν ἥλιον, πύρινον ὄντα καὶ γεγεννημένον ἐκ τῆς ἀναθυμιάσεως εἰς πῦρ μεταβαλούσης;”. Según la edición de R. WESTMAN, M. POHLENZ (eds.), *Plutarchi moralia*, vol. 6.2 (Teubner, Leipzig, 1958-2a edición).

19. Cf. J.-B. GOURINAT, *Les Stoïciens et l'Âme* (Presses Universitaires de France, Paris, 1996) 32-35. Para una discusión de la generación del alma en la embriología estoica, véase T. BRENNAN, *Stoic Souls in Stoic Corpses*, en D. FREDE, B. REIS (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy* (Berlin, Walter de Gruyter, 2009) 389-407.

original de Crisipo pudo haber sido, no que el alma es la substancia misma del embrión cuando ésta se contrae por la acción del frío, sino una substancia distinta que brota de la substancia del embrión cuando el frío la contrae. En concreto, el alma podría ser el vapor emitido por la substancia del embrión cuando se enfría. El razonamiento sobre el que se apoyaría esta tesis, indica Gourinat, sería que, así como una substancia caliente emite en general un vapor cuando entra en contacto con el frío, así también el embrión emitiría un vapor cuando entra en contacto con el frío y el alma, según Crisipo, sería justamente ese vapor. De esta forma, el alma sería la substancia gaseosa, más sutil que la del embrión, que se genera a partir del enfriamiento del embrión. No hay pruebas textuales de que ésta haya sido efectivamente la idea original de Crisipo. Pero, como bien lo apunta Gourinat, es una interpretación que nos permite cuando menos hacer congruentes la teoría de Crisipo de la generación del alma con su tesis de que la substancia corpórea del alma es más sutil que la del embrión.

Asimismo, esta interpretación permite evadir el problema explicativo que plantea la teoría del ensamblaje del **Texto 8**. El problema era que el mero ensamblaje de distintas substancias no parece poder, por sí solo, generar una substancia nueva. Aquí, en cambio, la generación de una substancia nueva no es un misterio, sino un hecho empírico perfectamente observable: la formación de vapor cuando una substancia caliente se enfría y contrae. El problema, si lo hubiere, estribaría, más bien, en el supuesto de que el alma (o la inteligencia misma) *es* el vapor emitido por el enfriamiento del embrión. No cabe duda de que ese vapor es una substancia nueva, pero cabría indagar por qué Crisipo sostiene que ese vapor es alma o inteligencia, es decir, una substancia dotada de las propiedades y capacidades propias del alma y la inteligencia.

Otro rasgo importante de la teoría de Crisipo expuesta en el **Texto 9** que conviene mencionar es que pretende dar cuenta de la generación del alma en la *reproducción* animal y humana. Su *explanandum* es cómo se genera el alma cuando un animal o ser humano proviene *de otro* animal o ser humano, cuando un animal o un ser humano, por acoplamiento con otro animal o ser humano, genera un embrión y éste, a su vez, genera el alma animal o inteligente. En

este caso, el alma animal o humana que surge del embrión proviene, en última instancia, de otro animal o ser humano y, en particular, del alma de otro animal o ser humano (pues el alma de un ser vivo es lo que genera el esperma o simiente que, a su vez, genera al embrión)²⁰. Pero la tesis que ahora nos ocupa —la de que el *cosmos* genera al alma humana— no se remite a la generación del alma humana a partir de otra alma humana. La tesis se refiere, más bien, a la generación del alma humana en la cosmogonía. Pretende dar cuenta de cómo se generó *por primera vez*. Esta diferencia es importante porque, entonces, conviene preguntarse si el modelo descrito en el **Texto 9** puede realmente aplicarse a la generación del alma humana en la cosmogonía.

Existen buenas razones para pensar que sí. Aunque en la cosmogonía el alma humana no se genera a partir de otra alma humana, su proceso de generación es análogo en muchos aspectos a la generación del alma humana a partir de otra alma humana. Un signo claro de que esto es así es la terminología embriológica que los estoicos emplearon para describir la generación cosmogónica del alma humana. Para tomar un ejemplo, el **Texto 2** menciona que, para Zenón, el cosmos “proyecta la simiente de lo racional” (προίεται σπέρμα λογικοῦ). Con esto parecería crearse una analogía entre la generación del alma en la reproducción y en la cosmogonía. En efecto, recordemos que, en la reproducción, ocurre primero un acoplamiento entre macho y hembra. Durante éste, el macho proyecta dentro de la hembra un esperma y el esperma, una vez dentro del útero, se transforma en un embrión que permanece en el útero hasta nacer. Al nacer, según lo apunta el **Texto 9**, el embrión se enfría y contrae y, en consecuencia, genera un alma. Pues bien, en la cosmogonía, sugiere el **Texto 2**, existe algo equivalente a un macho que proyecta algo equivalente a un esperma al interior de algo equivalente a una hembra, esperma que, a su vez, se transforma en algo equivalente a un embrión, el cual se enfría y contrae en determinado momento y, con ello, genera el alma del primer ser humano.

20. Para dos estudios bastante completos de la embriología estoica, cf. D. HAHM, *op. cit.*, 136-184 y T. TIELEMAN, *Diogenes of Babylon and Stoic Embriology*, “Mnemosyne” 44/1-2 (1991) 106-125.

No cabe duda de que, en esta comparación, el equivalente del es-perma es la ‘razón seminal’ (λόγος σπερματικός), término usado por el propio Zenón según el **Texto 2**. Asimismo, resulta claro que el equivalente del padre debe ser algo dotado de inteligencia, pues de otro modo ¿cómo podría generar un alma inteligente? Ésta es, recordémoslo, la principal inferencia de los argumentos de la familia F_2 . En cambio, en las fuentes no hay claridad respecto de cuáles son los equivalentes en la cosmogonía de la hembra y del embrión en la reproducción humana. De este problema, sin embargo, no me ocuparé aquí. Pero resulta claro que los argumentos de la familia F_2 descansan sobre un supuesto cosmológico importante: si bien las almas inteligentes de los seres humanos actuales provienen de las almas de otros seres humanos, este modelo no va al infinito, pues existe una clase de seres humanos cuya alma no fue generada por otros seres humanos, sino por algo que, si bien ya estaba dotado de inteligencia, no era un ser humano. La necesidad de que exista ese ser inteligente primigenio se deriva del Principio de Sinonimia Causal, del cual nos ocuparemos en el siguiente apartado.

4. LAS RAÍCES PLATÓNICAS DE LAS DOS FAMILIAS DE ARGUMENTOS Y LA EXISTENCIA DE UNA POSIBLE TERCERA FAMILIA F_3

La tesis de que el cosmos es inteligente (νοερόν) ya aparece con claridad en Platón y, en este apartado, me dedico a ubicar en él algunos posibles antecedentes de las dos familias de argumentos F_1 y F_2 . Aclaro desde un principio que me limitaré a identificar estas ideas en Platón, dejando totalmente de lado el arduo problema de cómo exactamente estas ideas se transmitieron a los estoicos.

Para empezar con F_1 , la influencia de Platón en esta familia ha sido puesta en relieve desde la antigüedad. Sexto Empírico, en efecto, poco antes del pasaje que corresponde al **Texto 2**, que cité en el apartado 1, propone una comparación entre el argumento F_1 de Zenón que aparece allí y el argumento en *Timeo* 29b-30b. En este argumento, Platón afirma, al igual que Zenón, que el cosmos está animado (ἐμψυχον) y es inteligente (νοερόν). Según Platón, el demiurgo otorgó estas cualidades al cosmos con el fin de que éste fuera lo más bello y mejor posible, pues animado es mejor que inanimado e inte-

ligente mejor que carente de inteligencia, idea que también está su-
puesta en el argumento de Zenón. Al referirse a este pasaje del *Timeo*,
Sexto Empírico lo cita incluso textualmente, aunque con algunas
omisiones importantes que, sin embargo, no afectan directamente
el tema que nos interesa²¹. Me permito citar la parte central de este
pasaje (en la traducción de Francisco Lisi, con cambios mínimos de
terminología). Es el **Texto 10** (= *Tim.* 30a2-c1):

“Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no
hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible,
que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo
condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en
todo sentido mejor que aquél. Pues al óptimo sólo le estaba y
le está permitido hacer lo más bello. Por medio del razona-
miento llegó a la conclusión de que entre los seres visibles por
naturaleza nunca ningún conjunto carente de razón será un
producto más hermoso que el que la posee y que, a su vez, es
imposible que ésta se genere en algo sin alma. A causa de este
razonamiento, al ensamblar al todo, colocó la razón en el alma
y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y
mejor por naturaleza. Es así que según el discurso probable
debemos afirmar que este cosmos llegó a ser verdaderamente
un viviente provisto de alma y razón por la providencia di-
vina”²².

21. En particular 30b1, cf. D. N. SEDLEY, *Creationism and Its Critics in Antiquity* (Uni-
versity of California Press, Berkeley, 2009) 228-229.

22. “βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω
δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημελῶς
καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως
ἄμεινον. θέμις δ’ οὐτ’ ἦν οὐτ’ ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον·
λογισάμενος οὖν ἠύρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν
ἔχοντος ὅλον ὅλον κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ’ αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον
παραγενέσθαι τῷ. διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ’ ἐν σώματι
συνιστὰς τὸ πᾶν συνεκταίνεται, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον
ἀπειργασμένος. οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον
ζῶον ἐμψυχον ἔννοον τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν”. Según la
edición de J. BURNET (ed.), *Platonis Opera*, vol. IV (Clarendon Press, Oxford, 1902;
reimp.1989).

Cabe destacar cómo se expresan en este pasaje cada una de las premisas del argumento estoico F_1 . La primera premisa —“lo racional es superior (κρείττον) a lo no-racional”— aparece claramente en la tesis de Platón de que “nunca ningún conjunto carente de razón será un producto más hermoso que el que la posee”. Es preciso hacer hincapié en la cuestión referida al tipo de racionalidad Platón tiene en vista cuando afirma aquí que el cosmos tiene que “poseer razón” (τοῦ νοῦν ἔχοντος). Se trata, sin duda, de la racionalidad no como mera inteligibilidad sino, al igual que en los estoicos, como inteligencia, entendida como capacidad de llevar a cabo procesos de razonamiento. En efecto, si Platón se refiriera a la razón como mera inteligibilidad, no quedaría claro en absoluto por qué, según él, la razón no podría darse sin alma, pues es evidente que algo inanimado puede ser inteligible. Para que haga sentido la tesis de que no hay razón sin alma, es preciso entender “razón” como inteligencia.

La segunda premisa de F_1 —“no hay nada superior al cosmos”— también aparece en el pasaje. Sin embargo, no aparece de manera tan directa como la primera, sino como una consecuencia implícita de otra tesis, a saber, la primera del pasaje “dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo”. De esta tesis, en efecto, se desprende que dios, al hacer todas las cosas, las hizo lo mejor posible. Por lo tanto, se sigue también que el cosmos, entendido como el conjunto de todas las cosas, tiene el grado máximo de bondad. Para que un conjunto de cosas superara la bondad del cosmos, se necesitaría que los elementos de ese conjunto fueran, ellos mismos, mejores que los elementos del cosmos. Pero esto, sugiere Platón, es imposible.

Existen, desde luego, diferencias importantes entre la cosmogonía platónica y la estoica. Una de ellas aparece en este pasaje. En Platón, el demiurgo “tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden”. En los estoicos, en cambio, no hay un estadio del cosmos en que éste no esté ya ordenado por dios. Para los estoicos, no existe este paso, muy marcado en Platón, entre un caos precósmico y el orden cósmico. No obstante, la coincidencia entre Platón y los estoicos es de todas formas bastante substantiva. En ambos casos, la acción divina es guiada por principios que hacen que el cosmos sea necesariamente inteligente.

En lo tocante a la familia F_2 , también hay en ella una fuerte influencia de Platón. Sin embargo, resulta difícil apuntar exactamente de qué parte del corpus Platónico proviene la influencia. Algunos estudiosos y, en particular, David Sedley²³, han sostenido que el argumento F_2 de Zenón en el **Texto 2** tiene un antecedente claro en el argumento sobre la racionalidad del cosmos en *Filebo* 29a9-30d9. Sedley observa, acertadamente, que el propio Sexto Empírico establece indirectamente esta filiación cuando Sexto dice en el **Texto 2** que Jenofonte es el “punto de partida” (ἀφορμή) del argumento de Zenón. En efecto, el argumento de Jenofonte al que alude Sexto es, a todas luces, el que figura en *Mem.* 1.4.8 y éste tiene claramente su origen en el argumento del *Filebo* en 29a9-30d9 (aunque es posible, según lo apunta Sedley, que sea Platón quien tomó su argumento de Jenofonte y no a la inversa)²⁴. Doy a continuación el pasaje central del argumento platónico en el **Texto 11** (= *Phlb.* 29e5-30a8):

— Soc. Pues bien, ¿acaso nuestro cuerpo se alimenta de este cuerpo [del cosmos] en su conjunto y ha tomado y tiene [de él] cuantas cosas acabamos de mencionar o, al revés, éste del nuestro?

— Prot. Esto también, Sócrates, no es algo digno de una respuesta.

— Soc. ¿Y esto? ¿Es digno? ¿Qué responderías?

— Prot. Dime qué es.

— Soc. ¿Acaso no diremos que nuestro cuerpo tiene un alma?

— Prot. Es obvio que lo diremos.

— Soc. ¿De dónde, mi amigo Protarco, la tomó, a menos que el cuerpo del cosmos resulta estar animado y poseer las mismas [cualidades] que éste [nuestro cuerpo] y, asimismo, más bellas en todos los sentidos?

23. Cf. D. N. SEDLEY, *Creationism* cit., 82, 195, 218 y 223 n. 41 y N. POWERS, *The Natural Theology of Xenophon's Socrates*, “Ancient Philosophy” 29 (2009) 264. Otro argumento de Jenofonte a favor de la racionalidad del cosmos que también tuvo un impacto en los estoicos (cf. SEXTO EMPÍRICO, *AM* 9.94) figura en *Mem.* 1.4.2-7, estudiado en D. N. SEDLEY, *Creationism* cit., 212-217.

24. D. N. SEDLEY, *Creationism* cit., 82.

— Prot. Es obvio, Sócrates, que de ninguna otra cosa ni lugar”²⁵.

Este texto proviene de la parte del *Filebo* dedicada a demostrar que el cosmos está gobernado por la inteligencia, νοῦς (28d5-31a2). El lugar específico de este texto dentro del argumento es justo después de que Sócrates le señala a Protarco que sabemos por observación que nosotros, al igual que el cosmos en su conjunto, estamos compuestos de los cuatro elementos. De esto Sócrates concluye que, así como esta combinación de los elementos conforma una unidad que llamamos nuestro cuerpo, así también cabe hablar de un “cuerpo” del cosmos. La pregunta que surge entonces, y con que inicia el **Texto 11**, es cuál de los dos cuerpos es aquél del cual proviene el otro y del cual se alimenta. Sócrates entonces sugiere que es del cuerpo del *cosmos* que proviene y se alimenta el nuestro y no a la inversa. Protarco acepta la sugerencia, y, en ese momento, Sócrates, a partir de esta premisa y la premisa adicional de que el cuerpo humano está dotado de alma, infiere que, por lo tanto, el cuerpo del cosmos también debe estar dotado de alma. Hay signos inequívocos de que los estoicos retomaron una línea de razonamiento similar a ésta para intentar probar que el cosmos es inteligente (νοερός). Tal es el caso del argumento que aparece en el **Texto 4** (= Sexto Empírico, *AM IX 98*) que citamos al final del apartado 1 y cuya parte central volveré a citar en un instante.

Una pregunta que cabe hacer es la de si este argumento estoico realmente forma parte de la familia F_2 y, en consecuencia, si es posible considerar el argumento del *Filebo* como un antecesor de la familia F_2 . En contra de la opinión de Sexto Empírico, me parece que

25. “— ΣΩ. Πότερον οὖν ἐκ τούτου τοῦ σώματος ὅλως τὸ παρ’ ἡμῖν σῶμα ἢ ἐκ τοῦ παρ’ ἡμῖν τοῦτο τρέφεται τε καὶ ὅσα νυνδὴ περὶ αὐτῶν εἵπομεν εἴληφέν τε καὶ ἔχει; — ΠΡΩ. Καὶ τοῦθ’ ἔτερον, ὃ Σώκρατες, οὐκ ἄξιον ἐρωτήσεως. — ΣΩ. Τί δέ; τόδε ἄρα ἄξιον; ἢ πῶς ἐρεῖς; — ΠΡΩ. Λέγε τὸ ποῖον. — ΣΩ. Τὸ παρ’ ἡμῖν σῶμα ἄρ’ οὐ ψυχὴν φήσομεν ἔχειν; — ΠΡΩ. Δῆλον ὅτι φήσομεν. — ΣΩ. Πόθεν, ὃ φίλε Πρώταρχε, λαβόν, εἴπερ μὴ τὸ γε τοῦ παντὸς σώμα ἔμψυχον ὃν ἐτύγχανε, ταῦτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντῃ καλλίονα; — ΠΡΩ. Δῆλον ὡς οὐδαμῶθεν ἄλλοθεν, ὃ Σώκρατες”. Según la edición de J. BURNET (ed.), *Platonis Opera*, vol. II (Clarendon Press, Oxford, 1901; reimp. 1991).

la respuesta a estas dos preguntas tiene que ser negativa. El motivo de esto es que existe una diferencia profunda entre el argumento del **Texto 4** y un argumento típico de la familia F_2 . Sin duda alguna, ambos pretenden demostrar que el cosmos es inteligente, característica que también comparten con los argumentos de la familia F_1 . Pero la forma en que cada uno procede para demostrarlo es muy distinta. Con el objeto de poner en relieve la diferencia, empiezo con un análisis de la estructura del argumento del **Texto 4** y del argumento del *Filebo*.

En el argumento del **Texto 4**, la inferencia central era: “Y ciertamente si no hubiera inteligencia en el cosmos, tampoco habría inteligencia en ti. Pero hay en ti cuando menos alguna inteligencia. En consecuencia, también en el cosmos y, por ello, el cosmos es inteligente” (τοίνυν καὶ εἰ μὴ ἦν τις ἐν κόσμῳ νοῦς, οὐδ’ ἂν ἐν σοὶ τις ἦν νοῦς ἔστι δέ γε ἐν σοὶ τις νοῦς ἔστιν ἄρα καὶ ἐν κόσμῳ. καὶ διὰ τοῦτο νοερός ἐστιν ὁ κόσμος). El texto no hace explícita la razón sobre la cual descansa la importante premisa de que no habría inteligencia en mí si no hubiera inteligencia en el cosmos. Ciertamente, la premisa pretende apoyarse en el principio general de que, si estoy compuesto de una determinada substancia, el cosmos también debe estar compuesto de ella. Tal es el caso, por ejemplo, del agua que me compone y, en general, de todas las substancias de las que estoy compuesto, incluyendo, sostiene el argumento, la inteligencia. Pero en el texto no se explica en qué se apoya a su vez este principio general. Para encontrar este fundamento, es preciso acudir al argumento del *Filebo*, más completo que el estoico respecto de este asunto particular. En efecto, en el texto del *Filebo* (**Texto 11**), se revela el fundamento de este principio general: las substancias que nos componen también tienen que entrar en la composición del cosmos porque están *tomadas* del cosmos, es decir, provienen de algún lugar dentro del cosmos. Tal sería el caso del agua que hay en mí. El agua que actualmente forma parte de mi composición tuvo que provenir de algún lugar y ese lugar tiene que hallarse dentro del cosmos. Desde cierto ángulo, el motivo de esto es evidente aunque no explícito en el texto. Si el agua que está en mí *no* proviniera de algún lugar del cosmos, entonces siempre estuvo en mí y nunca en un lugar distinto. Pero este hecho implicaría que esa porción de agua no es

anterior a mí, sino que, antes de que yo naciera, el agua de esa porción aún no existía y sólo vino a generarse al momento en que nació. En tal caso, habría que indagar a partir de qué se generó esa agua. Aquí parece haber dos posibles respuestas, exhaustivas y excluyentes: o bien esa agua se generó a partir de alguna substancia pre-existente, en cuyo caso esa substancia tuvo que haber provenido de algún lugar del cosmos, lo cual demostraría lo que el argumento pretende probar, o bien esa agua no se generó de una substancia pre-existente, sino de una substancia que también se generó cuando yo nació. Pero si es así, ¿de qué se generó esa segunda substancia? Esto abre el paso a un regreso infinito, a menos que, en algún punto de la serie de substancias, postulemos una que sea pre-existente y provenga de alguna parte del cosmos. Sobre este argumento, cabe advertir que el **Texto 11** no menciona la posibilidad de que las substancias que me componen no provengan directamente de alguna parte del cosmos, sino de otras substancias más básicas las cuales, ellas sí, provienen de alguna parte del cosmos. Pero esto no afecta a la idea central del argumento: la idea de que estamos compuestos—directa o indirectamente— de substancias anteriores a nosotros que también forman parte del cosmos.

Los argumentos de la familia F_2 , en cambio, operan sobre la base de un razonamiento distinto. Su fundamento no es una teoría respecto del origen de las substancias que nos componen, como es el caso del argumento estoico en el **Texto 4**, sino una teoría sobre la *causa* de que tengamos las propiedades y las capacidades que de hecho tenemos: ya que tenemos la propiedad de ser inteligentes, y poseemos las capacidades que se siguen de tener esa propiedad, es necesario que *la causa* de este hecho sea, ella también, poseedora de esa propiedad y de esas capacidades. Sin duda, este razonamiento no excluye en absoluto que nuestra inteligencia sea una substancia anterior a nosotros, que ya estaba presente en el cosmos antes de que existiéramos, como lo exige el argumento del **Texto 4**. Pero, en sentido estricto, estas dos tesis no se implican la una a la otra. Por ejemplo, el cosmos podría ser inteligente por ser causa de que nosotros somos inteligentes, sin que necesariamente la inteligencia fuera una substancia. Inversamente, la inteligencia podría ser una substancia constitutiva del cosmos, anterior a nosotros, sin que necesariamente

esto causara que seamos inteligentes²⁶. El principio que subyace al argumento del **Texto 4** y del *Filebo* platónico es un principio metafísico sobre la relación entre las propiedades de un todo y las de sus componentes o *partes*: el cosmos es inteligente en la medida en que lo es uno de sus componentes, la substancia anterior a nosotros de la que estamos compuestos. En cambio, el Principio de la Sinonimia Causal de F_2 no es mereológico, sino causal: el cosmos es inteligente porque lo es uno de sus *efectos*, el hecho de que nosotros seamos inteligentes. Esta independencia lógica deja suponer que el argumento del **Texto 4** pertenece a una *tercera* familia de argumentos estoicos a favor de la inteligencia del cosmos: una familia F_3 independiente tanto de F_1 como de F_2 . Esta tercera familia tiene, al igual que F_1 y F_2 , innegables antecedentes platónicos. El Principio de la Sinonimia Causal encuentra una clara expresión en *Fedón* 100c3-107a1, cuando Platón afirma en 100d7-8, empleando el dativo causal, que es “*por causa* de lo bello que todas las cosas bellas son bellas” (τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίννεται] καλὰ). Y según se indica a lo largo de este argumento del *Fedón*, esto debe entenderse no tanto en el sentido de que la belleza de la causa es condición suficiente para la belleza del efecto, sino, sobre todo, en el sentido de que es una condición necesaria: es *imposible* (ἀδύνατον) que algo carente de belleza cause algo bello²⁷, que es la idea central del Principio de la Sinonimia Causal.

-
26. Hecho que el propio Sedley reconoce al observar que el argumento del **Texto 4** y del **Texto 11** no explican, ni pretenden explicar cómo una porción la inteligencia del cosmos llegó a nosotros e intervino en nuestra generación. Cf. D. N. SEDLEY, *Creationism* cit., 222-223.
27. Véanse también los ejemplos desarrollados por PLATÓN en *Fedón* 68d-e, *Parménides* 131c-d, *República* 333c-d, *Protágoras* 355d y *Teeteto* 199d (todos citados en D. SEDLEY, *Platonic Causes*, “Phronesis” 43 (1998) 114-132 (177). De este principio existen formulaciones anteriores a Platón. Cf. ANAXÁGORAS, DK B10. Sobre el importante lugar que este principio ocupa en la metafísica platónica Cf. D. FREDE, *The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato’s Phaedo 102a-107a*, “Phronesis” 23 (1978), 24-41; S. MAKIN, *An Ancient Principle About Causation*, “Proceedings of the Aristotelian Society” 91 (1990-1991) 135-152 y D. SEDLEY, *Platonic Causes* cit., 130-132.

5. CONCLUSIÓN

En este artículo, he esbozado un análisis del conjunto de los argumentos estoicos a favor de la inteligencia del cosmos. El resultado es que existen cuando menos tres familias distintas de argumentos y que todas ellas tienen claros antecedentes en la cosmología y la metafísica de Platón. Las tres familias son F_1 , que comprende argumentos teleológicos basados en las tesis de que lo inteligente es superior a lo carente de inteligencia y de que nada es superior al cosmos, F_2 , que comprende argumentos embriológicos y metafísicos que se sustentan en la idea de que el cosmos genera al hombre inteligente y en el Principio de la Sinonimia Causal, y F_3 , que comprende argumentos mereológicos que descansan sobre la tesis de que nuestra inteligencia es una substancia de la cual el cosmos también está compuesto. Los antecedentes platónicos de estas tres familias son: *Tímeo* 30a2-c1 en el caso de F_1 , *Fedón* 100c3-107a1 en el caso de F_2 y *Filebo* 29a9-30d9 en el caso de F_3 . Deseo concluir con una aclaración y la rápida mención de una posible cuarta familia de argumentos F_4 . En algunas fuentes antiguas, encontramos una clase de argumentos que buscan derivar la inteligencia del cosmos a partir de la inteligencia de su “parte rectora” (τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου)²⁸. El razonamiento tiene como base una elaborada teoría sobre la estructura de los cuerpos orgánicos, es decir, de aquellos cuerpos cuyas partes distintas poseen funciones distintas. En tales cuerpos, afirman los argumentos, es necesario que una de las partes coordine el funcionamiento de las demás. A esa parte se le llama la “parte rectora” (τὸ ἡγεμονικόν) y se sostiene que, dado que el cosmos es un cuerpo de esa índole, tiene que poseer una parte rectora y que la complejidad del funcionamiento del cosmos es tal que exige que su parte rectora sea inteligente. Como bien puede apreciarse, los argumentos de esta clase no pertenecen a ninguna de las tres familias que hemos distinguido, pues recurre a un principio organicista que no encontramos en ninguna de ellas.

28. Las principales fuentes son CICERÓN, *De Natura Deorum* 2.29-30 y SEXTO EMPÍRICO, *AM* 119-120. Para un estudio muy completo de este argumento, cf. N. POWERS, *The Stoic Argument for the Rationality of the Cosmos*, “Oxford Studies in Ancient Philosophy” 43 (2012) 245-269.